KOEHLER FORMGESCHICHTLICHE PROBLEM

SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE

127

KOEHLER

DAS FORMGESCHICHTLICHE PROBLEM DES NEUEN TESTAMENTS

1927
J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

R H

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

127

DAS FORMGESCHICHTLICHE PROBLEM DES NEUEN TESTAMENTES

VON

LUDWIG KOEHLER
IN ZÜRICH

1927

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

„Sie durchforschten die Schriften, ob es sich also verhielte"
Apostelgeschichte 17, 11.

Dem Andenken
HUGO GRESSMANNS
als freundschaftlicher Dank
für die Widmung seines Buches
Die Anfänge Israels.
1922.

Inhalt.

Autoren
(die Zahlen bedeuten die Abschnitte).

Bibelstellen
(die Zahlen bedeuten die Abschnitte)

---

1. Vor einigen Jahren besuchte mich HERMANN GUNKEL, und auf einem kurzen Spaziergang sprachen wir über die besondere Weise seiner Forschung und über den Einfluß, den sie gewonnen. Ganz schlicht und sachlich meinte er, dieser Einfluß möge auf das Neue Testament wohl ebenso groß sein wie auf das Alte. Sinnt man dieser Aeußerung nach, so denkt man wohl zu allererst an sein Buch: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (1895), den Bahnbrecher traditionsgeschichtlicher Betrachtungsweise. Darnach wandert der Sinn hinüber zu seiner, wie man wohl sagen kann, Programmschrift: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903), wo der Satz, daß das Christentum „seine klassische Zeit erlebt hat, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat“ (S. 95), den neutestamentlichen Ausdrucksformen die Heimat gibt, von der aus sie erst verstanden werden können. Neben diese beiden Bücher könnte man als dritte Wirkung GUNKELS auf die neutestamentliche Forschung mit gutem Grunde die Formgeschichte stellen. Denn sie ist seines Geistes Kind, und sie wäre ohne das, was GUNKEL für das Alte Testament geleistet hat, nicht denkbar.

2. Die neutestamentliche Formgeschichte ist noch jung. Sie hat aber in den zehn Jahren ihres Bestehens eine reiche literarische Entfaltung und auch bereits ihren Geschichtsschreiber gefunden. Sie ist die Methode, die zur Stunde mit den ihr eigenen Kräften und Gefahren das Feld beherrscht. Sie in ihrem Wesen zu kennzeichnen und kritisch zu würdigen, mag darum angezeigt erscheinen.

Geben wir zunächst in raschem Ueberblik ihre bibliographische Geschichte. Den Auftakt bildete, namengebend und zugleich als reinster Typus, das Buch von MARTIN DIBELIUS: Die Formgeschichte des Evangeliums (Vorwort vom Januar 1919). Im selben Jahre erschien von KARL LUDWIG SCHMIDT das Buch: Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Schon zwei Jahre früher hatte diese Studie der Berliner theololischen Fakultät als Habilitationsschrift vorgelegen, aber die Ungunst der Zeit verzögerte ihre Drucklegung, sodaß SCHMIDT um die Ehre kam, in der Oeffentlichkeit die formgeschichtliche Forschung einzuleiten. Dann erschien 1921 von RUDOLF BULTMANN: Die Geschichte der synoptischen Tradition, an Stoff bis heute das umfassendste. Auch PAUL FIEBIG, unermüdlich in Wiederholung und Ergänzung der von ihm beschafften rabbinischen Materialien zur Erhellung des Neuen Testaments, stellte sich ein: Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht (1925). Seiner Unermüdlichkeit kommt die Schärfe der Problemstellung und der Sinn für das Entscheidende nicht gleich, sodaß wir ihm keine Unbill antun, wenn wir ihn weiter nicht berücksichtigen. Auch MARTIN ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche (1921) und GEORG BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung (1922) seien hier, wo es sich um das Typische handelt, nur genannt.

DIBELIUS zieht in einer späteren Studie auch die Apostelgeschichte heran: Stilkritisches zur Apostelgeschichte (Eucharisterion ... HERMANN GUNKEL .... dargebracht, 2. Teil, 1923, S. 27—49), SCHMIDT führt seine Untersuchungen in neuer Richtung weiter: Die Stellung der Evangelien in der allge-Literaturgeschichte (ebenda, S. 50—134) und HANS WINDISCH, Der johanneische Erzählungsstil (ebenda, S. 174—213) legt eine sehr selbständige und ertragsreiche Studie vor. Wir beschränken uns notwendigerweise auf die Nennung dieser Ar-

beiten. BULTMANN gibt eine kurze Uebersicht: Die Erforschung der synoptischen Evangelien (1925) und baut auf seinen Studien eine sehr wichtige Zusammenfassung, wenn man es so nennen darf, auf: Jesus (Nachwort vom März 1926). Von diesem Buche wird gelten müssen, daß wir sie an ihren Früchten erkennen sollen.

Endlich, um ohne Anspruch auf Vollständigkeit diesen Ueberblick abzuschließen, hat ERICH FASCHER: Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems[1]) (1924) die Geschichte der Formgeschichte geschrieben, weit ausgreifend und, wie es sich immer wieder begibt, mit dem Nachweis, daß diese Forschungsweise keimhaft schon viel älter ist.

Für uns handelt es sich im folgenden in der Hauptsache, damit das Entscheidende deutlicher heraustritt, um DIBELIUS, SCHMIDT und BULTMANN.

3. Des Eindrucks, den DIBELIUS mir bei der ersten Bekanntschaft mit seiner Schrift gleich bei ihrem Erscheinen machte, entsinne ich mich noch sehr wohl. Er war stark, beglückend und nachhaltig. Das liegt schon an der künstlerischen Art des Sehens und Sagens, wie es für Forschungen in der Nachfolge GUNKELS unerläßlich ist. Schon seine Stoffgliederung zeugt dafür: 1. Formgeschichte, 2. Die Predigt, 3. Das Paradigma, 4. Die Novelle, 5. Sammlung, 6. Die Paränese, 7. Der Mythus, 8. Form und Geschichte. FIEBIG müßte von seinem Standpunkte aus gleich auf den ersten Blick einwenden, daß das die Dinge hellenistisch nennen heiße, Dinge, die doch ihrer Herkunft und ihrem Wesen nach semitisch seien. Allein haben wir von DEISSMANN und PAUL WENDLAND gelernt, die Evangelien als Kleinliteratur zu bezeichnen, wie das auch DIBELIUS tut, dann reihen wir sie ein in hellenistische Literaturgattungen und dürfen von dort auch die Benennungen wählen.

---

1) Siehe dazu die bündige Beurteilung durch BULTMANN: Archiv für Religionswissenschaft 24, 1926, S. 121.

Dibelius freilich setzt sofort mit einer nicht literarkritischen, sondern geschichts-kritischen Alternative ein. Zwischen den Evangelien und den Quellen, die sich als ihre Vorstufen ermitteln lassen, auf der einen und den Vorgängen, die sie berichten, auf der andern Seite liegt die Kluft „der ersten zwei oder drei Jahrzehnte“ (S. 4) der Christengemeinde, in denen diese „Gemeinde unliterarischer Menschen, die heute oder morgen das Weltende erwartet, zur Produktion von Büchern weder Fähigkeit noch Neigung“ hat. Folglich: „Die Stoffe, die uns in den Evangelien überliefert sind, haben in diesen Jahrzehnten ein unliterarisches Dasein geführt oder . . . sie haben überhaupt noch kein Dasein gehabt“ (S. 5). Es walteten bestimmte Motive, welche die Traditionen der Jünger vor dem „Verflattern“ (S. 5) bewahrten, und bestimmte Gesetze, welche das Erzählte formten und erhielten. Nur wenn diese Motive und Gesetze vorhanden waren, läßt sich die Linie zwischen der Erzählung der Evangelien und dem Vorgang, der erzählt wird, ziehen. Denn wenn sie vorhanden waren, lassen sie sich auch heute noch aufweisen. Man darf Dibelius dankbar sein, daß er so ernst die entscheidende Frage gestellt hat, auf die wir im folgenden immer wieder zurückkommen müssen.

Dibelius findet bei Paulus (I. Kor. 15, 3—5) eine Formel, welche den Kern der Verkündigung des Apostels enthält, daß nämlich Christus für unsere Sünden gestorben, begraben, am dritten Tage auferweckt und den Jüngern erschienen sei. Diese Formel, eine bekenntnisartige Zusammenfassung der christlichen Verkündigung, nennt Dibelius Kerygma. Es ist die Predigt vom Heil in Christus in kürzester Form, und nun sagt Lukas selber im Prolog, daß sein Evangelium den Zweck habe, „dem Theophilus sichern Bescheid“ (zu) „geben über die Dinge, die er in Predigt und Missionsbelehrung vernommen hat. Nicht Inhalt der Predigt ist das im Lukasevangelium Erzählte, sondern Bürgschaft für diesen Inhalt“ (S. 6). Das Evangelium ist das Paradigma für das apostolische Kerygma. Das heißt: es

gibt eine Gattung von Erzählungen, welche die Verkündigung mit erzählten Beispielen beleuchtet. Diese Gattung nennt DIBELIUS Paradigmen.

4. DIBELIUS gibt sieben Geschichten, welche die Gattung der Paradigmen „in beträchtlicher Reinheit darstellen“ (S. 21). Es sind

die Heilung des Gelähmten	Mc 2, 1 ff
die Fastenfrage	Mc 2, 18 ff
das Aehrenraufen	Mc 2, 23 ff
die Heilung der gelähmten Hand	Mc 3, 1 ff
die Verwandten Jesu	Mc 3, 20 f. 31 ff
die Segnung der Kinder	Mc 10, 13 ff
der Zinsgroschen	Mc 12, 13 ff.

Diese Paradigmen haben für sich bestanden als runde, selbständige Erzählungen, welche je nach Bedarf der Missionar und Prediger in seinen Lehrvortrag aufnahm oder nicht. Sie sind darum kenntlich an dem Merkmal der Rundung, das heißt: jedes Paradigma bildet für sich selbst eine nach vorn und hinten im evangelischen Zusammenhang abgehobene, eigenständige Erzählung. Man sieht hier sofort, daß sich so für gewisse Strecken des Markus eine Eigentümlichkeit leicht erklärt: nämlich das Springende, Gehackte, Ruckweise seiner Darstellung.

Ein zweites Merkmal der Paradigmen ist ihre „erbauliche Stilisierung“ (S. 23). Es ist nicht die Freude am Erzählen, welche sie geschaffen hat, darum fehlt alles liebevolle Ausmalen, sie sind knapp und karg in Mitteilungen, denn sie wollen ja nur ein Stück Lehre dartun, aber nicht an sich erzählen. Ein weiteres Merkmal ist „das Fehlen des Porträts“ (S. 24). Von den Personen, welche auftreten, erfahren wir nur das mindeste. „Einer mit einer vertrockneten Hand“, heißt es; wer er war, wie er hieß, seine individuelle Geschichte, wie es ihm weiterging, ob er Christ wurde, das alles wird uns nicht gesagt. Er ist Figur zu einem Zweck, weiter nichts. Wo

das Evangelium darüber hinausgeht, da ist das Paradigma weiterentwickelt, und wir stehen vor dem Anfang „der christlichen Legende“ (S. 26). Ein weiteres Merkmal ist „der Chor“ (S. 26). Nicht der einzelne antwortet, er sei denn typisch, sondern die Leute in ihrer Gesamtheit, denn es kommt bei dieser „naive(n) Stilisierung“ (S. 26) nicht auf die Person des Sprechers, sondern nur auf den Inhalt der Worte an. Und endlich: „Jene erbauliche Stilisierung der Paradigmen bewirkt, daß die Worte Jesu deutlich hervortreten.“ „Und immer zeigt es sich, daß der Spruch Jesu irgendwie allgemeine Bedeutung besitzt und als Regel für Glauben oder Leben der ganzen Geschichte eine unmittelbare Beziehung auf die Hörer verleiht“ (S. 28).

Nach diesen feinsinnigen und entschlossenen stilkritischen Kennzeichnungen dessen, was er unter Paradigma versteht, kommt Dibelius noch auf die Frage der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Paradigmen zu sprechen. Er bejaht sie im ganzen, macht aber doch Abzüge. Die Ueberzeugung, „daß nur im Zusammenhang mit der Predigt Traditionen von der Geschichte Jesu bei jenen unliterarischen und auf das Weltende wartenden Menschen aufbewahrt werden konnten“ (S. 30), darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es gerade beim Paradigma ja auf Jesu — mit Recht oder Unrecht — in den Mund gelegte Worte des Erlösers ankam, nach denen man sich richten wollte. Allein diese Lehren Jesu sind manchmal solche, „deren Zuverlässigkeit zu bezweifeln ist“ (S. 32). So der Satz, daß Jesus gekommen sei, Sünder zu berufen und nicht Gerechte, oder, daß der Menschensohn auch Herr sei über den Sabbath (S. 32.33). Man muß die Paradigmen nehmen, wie sie sind, man darf nicht Zusätze abschneiden, um so „zu einer historisch völlig gereinigten Ur-Urform zu gelangen“. Denn das Paradigma ist, wie es ist, das heißt, wie wir es haben. Und manchmal ist es ungeschichtlich.

Hier ist ein wichtiger Gesichtspunkt, auf den wir noch zurückkommen müssen.

5. Eine der anschaulichsten Erzählungen des Markus ist die von dem Dämonischen und den Schweinen, wie sie DIBELIUS nennt (Mc 5, 1—20). Der Untergang der etwa zweitausend Schweine hat den Theologen Verlegenheiten bereitet, denen sie mit Geist und Geistlosigkeit zu begegnen versuchen (BORNHÄUSER!). WELLHAUSEN erklärt schlankweg: „Es nimmt Wunder, wie dieser Schwank auf Jesus hat übertragen werden können“ (Das Evangelium Marci, 1903, S. 42). Für VOLKMAR (Markus, neue Ausgabe, 1876, S. 313) war es „die sinnigste und schönste Poesie.“ „Mit dem Götzendienst dieser Besessenheit von der ganzen Legion Dämonen stürzt eo ipso die ganze Sauerei oder Sauherde des Heidentums in den Grund.“ Für DIBELIUS ist es eine Novelle, und er zählt ihrer noch sieben andere auf:

der Seesturm	Mc 4, 35—41
die Tochter des Jairus und die Blutflüssige	Mc 5, 21—43[1])
die Speisung der Fünftausend	Mc 6, 35—44
das Seewandeln	Mc 6, 45—52
der Taubstumme	Mc 7, 32—37
der Blinde von Bethsaida	Mc 8, 22—26
der epileptische Knabe	Mc 9, 14—29.

Die Merkmale dieser Novellen sind für DIBELIUS: es handelt sich um in sich geschlossene Einzelgeschichten: die Schilderung ist von erzählerfroher Breite; die Motive sind profan; erbauliche Motive fehlen; Worte Jesu von allgemeiner Geltung treten zurück; die Schlüsse der Novellen „haben nichts von der praktischen Brauchbarkeit für die Predigt, die wir bei den Paradigmen feststellen“ (S. 43); mit einem Worte gesagt; „Die Novellen handeln von Jesus dem Thaumaturgen“ (S. 43). Die Novellen sind aber nur für den modernen Menschen religiös dürftig, für den antiken sind sie „Epiphaniegeschichten“ (S. 52). Die göttliche Kraft des Wundertäters erscheint sichtbarlich.

1) Von ARNOLD MEYER, Die Entstehung des Markusevangeliums, Festgabe für Jülicher, 1927, S. 40, geschickt auseinandergelöst.

Mit dieser Kennzeichnung, der man viel Triftiges auf den ersten Blick zuerkennen muß, stellt sich die Frage nach ihrer Entstehung. Es können Paradigmen novellistisch erweitert worden sein; es können Umbildungen durch Anlehnung an alttestamentliche Erzählungen und griechische Novellen, Mythen und Märchen vorliegen; es können „ganz fremde Geschichten oder wenigstens Stoffe“ (S. 54) auf Jesus bezogen und dann von ihm erzählt worden sein. Damit ist das Urteil über die Geschichtlichkeit der Novellen gegeben. Bleibt auch einzelnes in der Schwebe, so lautet es im ganzen doch verneinend. Es soll nicht unausgesprochen bleiben, daß Dibelius in glänzender Weise diese Gattung herausgearbeitet hat.

6. Markus hat außer Paradigmen und Novellen (dazu die Leidensgeschichte — und die nur zufällig nicht erhaltene Auferstehungsgeschichte —) vereinzelte Aussprüche und Gleichnisse, also Jesusworte. Daß er sie nur vereinzelt bietet, zeigt, daß seine Sammlung nicht unter dem Gesetze vor sich ging, unter dem die Jesusworte gesammelt worden sind. Welches war dieses Gesetz? Wie Paulus am Ende seiner Briefe in der Regel dazu übergeht, eine Reihe von Empfehlungen christlichen Lebens zu geben (der paränetische Teil seiner Schreiben), so bestand unter der Urchristenheit ein Verlangen nach Lebensregeln, bei denen die Tradition, die Authentie und die Autorität geschätzt wurde. War das Christentum nicht in der Lage, von sich aus solche Paränesen hervorzubringen, weil es „auf das Vergehen dieser Welt und nicht auf das Leben in ihr eingerichtet war“ (S. 72), so hatte es auch nicht nötig, solche Paränesen hervorzubringen. Denn in den Worten Jesu hatte man ja, hatte es viel maßgebender, was man brauchte. So ging man denn daran, „die Jesusworte ursprünglich zu paränetischen Zwecken“ (S. 77) zu sammeln. Von da aus drangen sie später in die Darstellung des Wirkens Jesu ein.

Man spürt sofort, wie karg sich hier Dibelius faßt. Allein diese Kargheit der Ausführungen würde auch dann nicht

behoben, wenn wir einläßlicher wiedergäben, was DIBELIUS über die Paränese sagt (S. 66—82). Nichts von Merkmalen, nichts im Grunde über die Frage der Geschichtlichkeit. Man stößt hier auf eine schwache Stelle, deren kritische Bedeutung uns später klar werden wird.

7. Was DIBELIUS über den Mythus sagt, können wir übergehen. Er rechnet hierhin die Taufe Jesu, die Verklärung und das „Offenbarungswort Mt 11, 22—39“, dem der christologische Inhalt, die Konzentration auf das Ich des Redenden in der dritten Strophe, das durchaus nicht evangelische Ideal der Ruhe „seinen religionsgeschichtlichen Ort außerhalb der Jesussprüche anweist“ (S. 89). Dabei sei es schon hier mit Nachdruck beanstandet, daß DIBELIUS als außerkanonische Textform die Fassung: „niemand kennt den Vater als der Sohn“ usw. angibt, während das Entscheidende dieser Textgestalt doch wohl darin liegt, daß sie nicht wie der kanonische Text ἐπιγινώσκει, sondern ἔγνω liest. Der Unterschied ist grundlegend[1]). Dazu gesellt DIBELIUS endlich noch den Missionsbefehl des Auferstandenen, Mt 28, 16 f, der „in keiner geschichtlichen Situation“ steht.

8. Man kommt in eine ganz andere Luft, wenn man sich BULTMANN zuwendet. Das heißt, BULTMANN teilt mit DIBELIUS die grundsätzliche Einstellung (S. 3) und besitzt für seine Leistung eine volle und gerechte Würdigung. Er will aber etwas anderes: „ein Bild von der Geschichte der Einzelstücke der Tradition . . . von der Entstehung dieser Tradition wie von ihrer Abwandlung bis zu der Fixierung, in der sie uns in jedem der Synoptiker vorliegt, ja auch teilweise darüber hinaus“ (S. 3). Er verwendet auch eine ganz andere Fachsprache als sein Vorgänger (in der Veröffentlichung, denn BULTMANNS Arbeit reicht offenbar teilweise weit hinter das

1) PAUL W. SCHMIEDEL, Die „johanneische“ Stelle bei Mt und Lc und das Messiasbewußtsein Jesu: Protestantische Monatshefte, 1900, S. 1—20.

Jahr 1919 zurück); er unterscheidet z. B. Streit- und Schulgespräche (von ALBERTZ im gleichen Jahre gesondert behandelt), biographische Apophthegmata, Logien (Jesus als Weisheitslehrer), prophetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte und Gemeinderegeln, Ich-Worte; und auch in der Einteilung des erzählenden Stoffes, auf den bei DIBELIUS der Nachdruck fällt, wendet er andere Begriffe an.

9. Nehmen wir gleich das Ergebnis vorweg, wie es in BULTMANNS JESUS vorliegt. Auf Seite 15—18 äußert er sich über die Quellen seiner Darstellung. Es ist „die Verkündigung der Gemeinde, die sie freilich zum größten Teil auf Jesus zurückführt“ (S. 15). „Deshalb gehen aber nicht alle Worte auf Jesus zurück. Bei vielen Worten läßt sich der Nachweis führen, daß sie vielmehr erst in der Gemeinde entstanden sind, bei andern, daß sie von der Gemeinde bearbeitet sind“ (S. 15). Das Johannesevangelium kommt so wenig in Betracht, daß es gar nicht berücksichtigt wird. „Alles, was in den Synoptikern aus sprachlichen oder sachlichen Gründen nur im hellenistischen Christentum entstanden sein kann, scheidet deshalb als Quelle für die Verkündigung Jesu aus“, weil „Jesus und die älteste Gemeinde in Palästina ihren Platz hatten und aramäisch sprachen“ (S. 16). Im Vorbeigehen sei angemerkt, daß dieser Grundsatz sehr richtig ist. Ist er ebensosehr auch tauglich? Die hier geforderte Scheidung ist nur schwer durchzuführen. BULTMANN geht den kritischen Gang noch um einen sehr bemerkenswerten Schritt weiter. An der aramäischen Ueberlieferung, welche den wesentlichen Bestand der drei Evangelien ausmacht, lassen sich verschiedene Schichten unterscheiden, darunter eine älteste. „Natürlich hat man erst recht keine Sicherheit, daß die Worte dieser ältesten Schicht wirklich von Jesus gesprochen sind“ (S. 16). Es bleibt fraglich, wie weit die Gemeinde das Bild von Jesus und seiner Verkündigung objektiv treu bewahrt hat. Für BULTMANN macht das nicht soviel aus, weil der Komplex von Gedanken jener

ältesten Schicht der Ueberlieferung Gegenstand seiner Darstellung ist. „Als der Träger dieser Gedanken wird uns von der Ueberlieferung Jesus genannt; nach überwiegender Wahrscheinlichkeit war er es wirklich. Sollte es anders gewesen sein, so ändert sich damit das, was in dieser Ueberlieferung gesagt ist, in keiner Weise“ (S. 17). Man späht ängstlich nach einem weitern Satze aus, der diese Behauptung begründet, denn nicht jedermann schätzt die Ueberlieferung und ihre Aussagen gleich hoch ein, gleichgültig, ob sie Jesus macht oder ein Unbekannter. Aber BULTMANN gibt keinen Satz zur Begründung. Er tritt damit neben den viel berufenen Satz von SCHMIEDEL: „Meinem innersten religiösen Besitz würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus garnicht gelebt habe. Vermissen würde ich es freilich, daß ich nicht zu ihm als einem wirklichen Menschen zurück- und emporblicken könnte; aber wissen würde ich doch, daß ich das Maß von Frömmigkeit, das längst mein Eigentum geworden ist, nicht deshalb wieder verlieren kann, weil ich es nicht mehr von ihm herleiten dürfte“[1]). Wir Jüngeren stehen wohl etwas anders zur Realität der Geschichte und ihrem wesentlichen Werte für uns, aber gerade darum verwundert man sich über den nackten Satz BULTMANNS, bei dem nicht einmal die Frage entschieden wird, ob sich „das, was in dieser Ueberlieferung gesagt ist, in keiner Weise“ hinsichtlich seiner Richtigkeit oder hinsichtlich seiner Geltung für uns ändert.

10. Doch zurück zu BULTMANNS Buch über die Geschichte der synoptischen Tradition! Es ist doppelt so groß als das von DIBELIUS, und trotzdem bedauert man, daß der Verfasser durch die Ungunst der Zeit verhindert war, sich noch einläßlicher zu äußern, so gewichtig sind seine Ausführungen.

Er behandelt die evangelische Tradition gleichsam in zwei Gängen, in einem „die Ueberlieferung der Worte Jesu“

1) Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Protestantische Monatshefte, 1906, S. 281.

(S. 4—129), im andern „die Ueberlieferung des Erzählungsstoffes“ (S. 129—193), woran sich als dritter Teil dann eine Untersuchung über „die Redaktion des Traditionsstoffes“ (S. 194—229) anschließt.

Zur Wortüberlieferung rechnet er auch die kurzen Geschichten, welche in einem Jesuswort als Pointe gipfeln, also die Paradigmen von DIBELIUS. BULTMANN nennt sie Apophthegmata. Geben wir rasch für seine Arbeitsweise ein paar Beispiele. Die Geschichte von der Heilung des Gelähmten (Mc 2, 1—12 und Seitengänger) hat zwei Pointen: „1. das Wunder, 2. das Logion von der Sündenvergebung“ (S. 6). Das zweite Motiv ist „ganz äußerlich in das erste eingeschoben: Vers 5ᵇ—10 sind sekundäre Einfügung: denn die πίστις des Gelähmten und seiner Träger, die Vers 3 f ausführlich demonstriert und Vers 5ᵃ von Jesus konstatiert wird, ist Vers 5ᵇ—10 verschwunden, und Vers 11 f ist der organische Abschluß einer Wundergeschichte“ (S. 6). Geht das nicht ein wenig rasch? Mehr Dekret als Demonstration? Würde man nicht besser von Heilungsgeschichte[1]) statt von Wunder sprechen? Haben die Sündenvergebung und die Heilung sicher gar nichts miteinander zu tun? Hat es nicht seinen sachlichen Grund, wenn von der πίστις weiterhin nicht mehr geredet werden muß? Aehnlich rasch verfügt BULTMANN nicht selten, und zwar in Fällen, wo das Urteil weithin reicht. So sagt er hier: „Die Debatte Vers 5ᵇ—10 ist also eingeschoben (schon WREDE hatte das behauptet, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1904, S. 354—358, worauf BULTMANN sich bezieht); sie ist deutlich auf die Wundergeschichte hin komponiert und nicht ursprünglich selbständig gewesen“ S. 6 f). „Deutlich“, sagt BULTMANN. Deutlich für wen? Nicht für jedermann.

1) Mit Nachdruck sei auf das später als BULTMANNS Buch erschienene kleine Buch von E. R. MICKLEM: Miracles and the New Psychology. A study in the healing miracles of the New Testament, 1922 aufmerksam gemacht, und dazu auf HERBERT SENG, Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung, 2. A. 1926.

Mc 7, 24—31 und Seitengänger, die Geschichte von der syrophönizischen Mutter, die für ihr krankes Kind bittet, und Mt 8, 5—13 parallel Lc 7, 1—10, die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, sind Varianten. Es sind „ideale Szenen", „die man als Gemeindebildung betrachten muß; auch wird sich kaum jemand für die Geschichtlichkeit der Fernheilungen einsetzen" (S. 20). Wir stellen bloß fest, daß BULTMANN hier die evangelischen Berichte aus Erwägungen der ratio des Profanhistorikers für ungeschichtlich erklärt. Dazu kommen bei ihm freilich auch formgeschichtliche Erwägungen: „in beiden Fällen wird Jesu Wunderhilfe durch den Vater bzw. die Mutter für das kranke Kind" (den Knecht bei Lc verwirft BULTMANN als falsche Wiedergabe) „in Anspruch genommen, in beiden Fällen wird Jesus durch ein geschicktes Wort des Bittenden überrascht und gibt Gewährung, in beiden Fällen ist das Wunder eine Fernheilung" (S. 20). Das ist echt formgeschichtlich: man reduziert eine Erzählung aus ihrer vollen individuellen Entfaltung auf ein Motiv und stellt sie mit andern ebenso auf dasselbe Motiv reduzierten zusammen. Sie sind dann gegenseitig Varianten, und das Verdikt lautet: daß solche Motivgeschichten ungeschichtlich sind. Es sei, um Mißverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich gesagt, daß ich dieses formgeschichtliche Verfahren im Grundsatz durchaus anerkenne. So muß man es machen, wenn die Veranlassung dazu gegeben ist. Ob sie hier gegeben, das ist eine schwer zu entscheidende Sache. Was sich dazu sagen läßt, sei später gesagt. Hier sei nur angemerkt, daß das obige Zitat von Worten BULTMANNS sofort anders klingt, wenn man statt „Wunderhilfe" einfach „Hilfe" und statt „Wunder" einfach „Heilung" sagt, denn mit der Bezeichnung „Wunder" ist für den Historiker, als welcher BULTMANN hier arbeitet, sofort etwas präjudiziert. Die Frage ist, ob man das darf.

11. Die Formung des Stoffes in den Streitgesprächen führt BULTMANN „überwiegend" (S. 24) auf die palästinische Ur-

gemeinde zurück. Sein Grund dafür ist der, daß wir Parallelen in den Rabbinengeschichten haben, und daß der Gedankengehalt der Beweisführung nur selten hellenistischen Geist spüren läßt (S. 24). „Geht etwas in den Streitgesprächen auf Jesus selbst zurück, so ist es außer der allgemeinen geistigen Haltung das entscheidende Wort“ (S. 25). Indessen hatte die Gemeinde eine Neigung, „ihre Anschauungen und Grundsätze immer mehr in die Form der Streitgespräche zu kleiden“ (S. 25). „Auch ist es durchaus wahrscheinlich, daß manche Streitgespräche aus Debatten innerhalb der Gemeinde entstanden sind; z. B. über die Fasten-, die Reinheits-, die Ehescheidungsfrage“ (S. 27). Diese wenigen Zitate müssen genügen. Sie reichen aus, um die grundsätzliche Haltung BULTMANNS in diesen Fragen zu beleuchten. Man kann sie etwa so umschreiben: BULTMANN untersucht, wie die Streitgespräche, welche die Evangelien berichten, entstanden sein können, wenn sie ungeschichtlich sind. Aber sind sie ungeschichtlich? Die Entscheidung über diese Frage mag im einzelnen schwierig sein, grundsätzlich muß sie von einer Erwägung der Gesamtlage abhängen, die wir später anstellen.

12. Fast der interessanteste Teil der BULTMANNSCHEN Untersuchungen sind seine Ausführungen über die Herrenworte. Dabei scheidet er mit Glück diejenigen aus, die nur im Zusammenhang einer Erzählung als direkte Rede ihre Stätte haben und beschränkt sich auf die, welche „selbständige Traditionsstücke gewesen sind oder doch hätten sein können“ (S. 38). Zunächst nimmt er einen Ueberblick über die wichtigsten Formen durch Anführung einiger alttestamentlicher Sprichwörter. Sachlich formuliert ist der Grundsatz: „Von Frevlern kommt Frevel“ (I. Samuel 24, 14). Persönlich formuliert ist: „Wie die Mutter, so die Tochter“ (Hesekiel 16, 44). Ein Makarismus ist: „Wohl dem Manne, der Weisheit erlangt hat“ (Sprüche 3, 13). Ein Mahnwort ist: „Gehorche, mein Sohn, der Zucht deines Vaters“ (Sprüche 1, 8) usw. Neben

diese Formen wird dann in möglichster Vollständigkeit das synoptische Material gestellt. Und das Ergebnis? Fragen wir, wie weit es überhaupt austragen kann. Nun, formgeschichtlich sehr weit. Es gibt uns die Möglichkeit den Stoff der Synoptiker zu klassifizieren, und das mag auch für die Auslegung wertvoll sein.

Freilich sei hier gleich ein Vorbehalt gemacht, der um so wichtiger ist, als neuerdings auf dem Boden des Alten Testamentes ein ähnliches Problem aufgetaucht ist, das ähnlich behandelt wird. Ich meine, die ERMANSCHE Entdeckung der Berührung von Abschnitten der Sprüche Salomos mit ägyptischen Stoffen [1]). Dazu ist grundsätzlich zu bemerken (für jeden, der sich in diesen Dingen ernstlich umgetan hat, bedarf es kaum eines Wortes darüber), daß nichts so unvergleichbar ist wie kurze Sprüche. Schon die heute im Schwange befindlichen deutschen Sprichwörter sind uns ihrem Sinne nach, das heißt nicht dem Sinn nach, den wir ihnen im Gebrauche geben, sondern dem Sinne nach, den sie dem Wortlaute nach haben, undurchsichtig. Wer sich nun in den Sprüchen anderer Literaturen umtut, stößt überall auf Seitengänger, auf wirkliche und auf vermeintliche, und ich weiß nicht, welche mehr Verwunderung erregen. Aber sobald man die Erklärung eines, sagen wir schwedischen, Sprichwortes durch ein spanisches oder eines italienischen durch ein persisches ernstlich unternimmt, wozu die Versuchung auf den ersten Blick groß ist, wird man stutzig. Wie kann man zwei Größen vergleichen, die beide unbestimmt sind? Und es gibt fast keine Sprichwörter und Sprüche, die ganz deutlich bestimmt sind. Es gibt weiter keinen Spruch, zu dem sich nicht sofort, wenn man der Sache ernstlich und ruhig nachgeht, eine Fülle von Varianten einstellen. Sprüche — oder, um neutestamentlich zu reden, Logia — sind nach Form und Sinn

1) ADOLF ERMAN, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos, Sitzungsberichte d. preuß. Akademie, 1924, XV, und die reiche daran anschließende Literatur.

von ungeheurer Variabilität. Es gibt keine literarische Gattung, die ihnen darin auch nur annähernd gleichkäme. Die Folgerung daraus liegt auf der Hand: Logia kann man ihrer Form nach ordnen, aber man kann sie, außer in Ausnahmefällen, weder durch Varianten erklären, noch durch Varianten als ungeschichtlich erweisen. Selbst wenn ein Logion Jesu in verschiedenen Formen und Varianten überliefert ist, kann man nur in seltenen Fällen, nämlich nur dann, wenn seine Situation eine einmalige war und es deshalb nur eine einzige Form haben kann — Beispiel die Abendmahlsworte, — mit Aussicht auf Erfolg versuchen, seine ursprüngliche Form und dadurch den ursprünglichen Sinn, den Jesus damit verband, zu ermitteln. Dieser Sachverhalt ist unangenehm, aber er besteht, und BULTMANN hat ihn leider völlig unbeachtet gelassen. Er sagt sehr richtig und wiederholt in seiner Untersuchung der Logia, daß es sich um Möglichkeiten, nur um Möglichkeiten handelt, aber er zieht nicht die einzig denkbare Folgerung daraus: nämlich die, daß wir die allertriftigsten Gründe haben müssen, um einen Ausspruch Jesu oder auch nur eine Variante eines Ausspruches Jesu (weshalb soll nicht Jesus über dieselbe Sache sich zu verschiedenen Malen und in variierender Form geäußert haben und warum soll es unmöglich sein, daß beide Varianten tradiert worden sind? Die Frage ist naiv, aber sie ist berechtigt) als unecht zu bezeichnen. Nun aber landen BULTMANNS formgeschichtliche Untersuchungen ganz entsprechend seinem Ziele, die Geschichte der synoptischen Tradition zu schreiben, stets bei geschichtskritisch ungemein skeptischen Ergebnissen. Welche Formen das in der Einleitung seines Buches über Jesus annimmt, haben wir mit Bedacht vorausgeschickt. Es ist absolute Skepsis.

13. Wir verlassen BULTMANN vorläufig, um nicht fast so etwas wie eine Rezension seines Buches zu schreiben. Wir kommen später auf ihn zurück, und wenden uns noch schnell

SCHMIDT zu. In einer Jugendarbeit[1]) hatte ich stilistische Beobachtungen über das „sofort“, mit dem Mc seine Perikopen verknüpft, angestellt, die, richtig verfolgt, mich auf Untersuchungen und Ergebnisse hätten führen müssen, wie sie SCHMIDT vorlegt. Er zerstört, kurz gesagt, den Rahmen der Geschichte Jesu und macht es dadurch für die Zukunft unmöglich, das Leben Jesu zu schreiben, das heißt, die Worte und Taten Jesu in einer Reihenfolge zu bieten, die dem zeitlichen und örtlichen Ablauf seines Lebens folgt. SCHMIDT leistet dies, indem er Stück für Stück den synoptischen Erzählungstoff vornimmt und die Verknüpfung der einzelnen Stücke nach vorn und hinten prüft. Das Ergebnis ist ein negatives. Er weist nach, daß die erzählten Stücke älter sind als ihre Verbindung, daß man also zwischen Einzelgeschichten und Verknüpfungen unterscheiden muß und daß die Einzelgeschichten Tradition, die Verknüpfungen Werk der Evangelisten sind. Die Einzelgeschichten erweisen sich so als älter denn die Evangelien. Sie liegen den Evangelisten vor, liegen ihnen in fester Form vor, in welche sie nur gelegentlich und nur zu bestimmten Zwecken eingreifen. Einmal soweit gekommen, tut sich natürlich die Frage auf, wie, wo und wodurch die Einzelgeschichten ihre Form fanden. Dazu muß man zunächst die Form selber untersuchen. Hier hört SCHMIDT, von einzelnen Bemerkungen abgesehen (in denen er sich als sehr zurückhaltend erweist, wo es um den Zweifel an der evangelischen Ueberlieferung handelt; zu Mc 5, 21—43: „Hier hat die wirkliche Erinnerung einen geschichtlichen Tatbestand festgehalten: die Heilung der Frau hat sich auf dem Wege zum Hause des Jairus ereignet“, S. 148; siehe dazu unsre Anmerkung unter 5.), auf. Wo SCHMIDT also aufhört, setzt DIBELIUS ein, und in anderer Wendung auch BULTMANN.

---

1) Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflußt? Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1906, S. 77 ff.

14. Abschließend läßt sich die neutestamentliche Formgeschichte so kennzeichnen. Der synoptische Stoff zerfällt, wenn man seine Verknüpfung, das eigentliche und sekundäre Werk der Evangelisten zur Seite läßt, in eine ganze Reihe von Einzelgeschichten und Einzelworten (SCHMIDT). Diese haben im Fluß der synoptischen Tradition ihre Form gewonnen (BULTMANN). Diese Form ist nicht eine freie zufällige, willkürliche, sondern sie unterliegt literarischen Gesetzen, es lassen sich bestimmte Gattungen (Begriff GUNKELS) unterscheiden, und mit dem Aufweis der Gattung ist auch etwas über die geschichtliche Treue ausgesagt (DIBELIUS, minder scharf auch BULTMANN).

Die Formgeschichte ist eine literarkritische Methode. Sie greift aber über ins Geschichtskritische. Sie will klarmachen, wie die Dinge überliefert wurden, sie beantwortet aber auch die Frage, ob sie treu überliefert werden konnten. Ihre Ergebnisse sind dabei stark negativ, so schon DIBELIUS, noch stärker BULTMANN.

Fügen wir noch bei, daß die Formgeschichte eine übertragene Methode ist; sie erwuchs nicht aus neutestamentlichen Stoffen und ihrer Bearbeitung, sondern sie wurde am Alten Testamente groß und von da auf das Neue Testament übertragen. In der alttestamentlichen Forschung selber lassen sich eine Reihe von Beispielen solcher Methodeübertragung aufweisen. Die am Pentateuch erwachsene Quellenscheidung (ASTRUC und seine Nachfolger) wurde auf die Königsbücher übertragen (BENZINGER), mit fraglichem Erfolg. Die Scheidung zwischen echten Worten eines Propheten, die bei Jesaja, Jeremia und andern angebracht ist, wird auf Jona und Obadja übertragen. In der Regel haben solche Uebertragungen wenig Glück gehabt. Denn jeder Stoff bedarf zu seiner wissenschaftlichen Erhellung seiner eigenen Arbeitsweise. Sehen wir zu, wie es damit bei den Synoptikern steht.

15. Gegeben sind vier Tatsachen.

Gegeben ist erstens, daß Jesu Wirken ungefähr in das Jahr 30 nach Christus fällt. Worte und Taten, die von ihm

erzählt werden, sind entweder damals geschehen oder später behauptet worden.

Gegeben ist zweitens, daß die Synoptiker zwischen 65 und 95 die heutige Gestalt erhalten haben. STREETER[1]) setzt Mc um 65 und Mt um 85 an (S. 524), für Lc wählt man wohl am besten ungefähr das Jahr 95. Es ist unwahrscheinlich, daß der Ansatz der Synoptiker auf 65—95, den man so erhält, erheblich fehlgreift. Somit entstand die synoptische Tradition, die uns vorliegt, im wesentlichen zwischen 30 und 60 nach Christus. Vielleicht führt die Erwägung, daß die Bildung der Tradition nicht unmittelbar nach der Auferstehung eingesetzt und nicht sogleich zur Bildung unserer Evangelien geführt haben wird, noch genauer in die Zeit von 40—50 nach Christus.

Gegeben ist drittens, daß die Bildung einer synoptischen Tradition die praktische Ueberwindung des Glaubens an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft voraussetzt. Die praktische, nicht die theoretische, die sich noch lange behauptet, ja, vielfach noch heute besteht. Die synoptische Tradition ist nichts Selbstverständliches, sondern das Ergebnis einer Notlage. Man mußte wider Willen sich in dieser Welt einrichten. Je mehr man sich dazu praktisch verstand, desto eher konnte eine Tradition sich bilden. Dies erklärt zum Teil den gewaltigen Unterschied zwischen der Menge dessen, was man einmal in der Urgemeinde von Jesus gewußt hat, und dem, was auf uns gekommen ist. Unsere synoptische Tradition ist, soweit sie überhaupt echt und ursprünglich ist, nur Rest eines größeren Bestandes. Da nun der Restcharakter dieser Tradition sofort augenscheinlich ist, so zeigt sich auch sogleich, daß — im großen und ganzen, und mit allen Vorbehalten im einzelnen — diese Tradition Zutrauen verdient. Denn . . sie ist nicht aufgefüllt worden. Sie hat ihren Charakter als Rest behalten, ihre Lücken sind (sieht man vom Mc-Rahmen und Analogem bei den Seitengängern ab, wie SCHMIDT uns das

1) B. H. STREETER, The Four Gospels, Reprinted 1926.

gelehrt hat) weder ausgefüllt noch verkleistert. Die Tradition hat also das Präjudiz für sich, nicht gegen sich.

Gegeben ist viertens, daß für die Auslese der erhaltenen Traditionsmasse aus derjenigen, die einmal vorhanden war und die für uns zum großen Teile verloren ist, das praktische Interesse der Gemeinde entscheidend war. Aber auch dies gilt nur im großen und ganzen. Es gilt nicht so, daß wir in der Lage sein müßten, heute noch zu bestimmen, welche praktische Bedeutung ein Einzelstück der Tradition für die Gemeinde haben konnte, um darnach über seine Zuverlässigkeit urteilen zu können — auf diesen irrigen Weg könnten manche Ausführungen BULTMANNS vielleicht gegen seine Absicht hinleiten —; es gilt aber auch nicht so, daß wir wenigstens annehmen müßten, ursprünglich habe, wenn gleich für uns nicht mehr in jedem Punkte nachweisbar, ein solches praktisches Interesse der Gemeinde erhaltend gewirkt. Wo überhaupt Tradition erfolgt, da zeugt sie Mitläufer. Tradition geschieht aus einem irgendwie gearteten Interesse heraus; aber wenn sie geschieht, ist es unberechenbar, was an Zufälligkeiten, Einzelheiten miterhalten bleibt, weil Anderes erhalten bleibt, um bestimmte Fragen zu beantworten. Wenn z. B. Mc 15, 21 den Kreuzträger Simon von Kyrene dadurch kennzeichnet, daß er ihn den Vater des Alexanders und des Rufus nennt, so verfolgt er dabei keinerlei Interesse. Er nennt sie nur beiläufig. Wir ziehen daraus den Schluß, daß ihm bei seinem Evangelium Leute als Leser vorschwebten, welche die beiden irgendwie kannten. Aber er nennt sie absichtslos. Es wäre nichts anders, wenn er sie nicht nennte.

16. Innerhalb dieser vier gegebenen Tatsachen muß sich die synoptische Forschung bewegen. Das sind ihre Voraussetzungen. Doch ist noch ein Punkt wichtig, und mir scheint, an seiner Nichtachtung liege das Proton Pseydos der Studie von DIBELIUS. Die Gattungen, welche GUNKELS Meisterhand im Alten Testament aufgewiesen hat, sind, soweit es sich um

erzählende handelt (also von den Psalmen und Propheten abgesehen, wie denn ja auch DIBELIUS sich mit erzählenden Formen fast ausschließlich beschäftigt), von ihm zunächst an der Genesis aufgewiesen worden. Von da ist man zu den Mosessagen (GRESSMANN) gegangen, aber als z. B. W. CASPARI diese Gattungen auf Davidgeschichten übertragen wollte, litt er Schiffbruch. Weshalb? Das läßt sich beantworten. Deshalb, weil die Davidgeschichten, welches immer ihre geschichtliche Treue sein mag, irgendwie auf geschichtliche Traditionen zurückgehen. Die Genesisgeschichten aber sind freie Schöpfungen. Man kann diese Erkenntnis folgendermaßen formulieren: geschichtliche Erinnerungen widersetzen sich um ihrer Geschichtlichkeit willen, auch wenn diese getrübt ist, einer Umgestaltung in reine literarische Formen. DIBELIUS hat weislich gehandelt, daß er im Grunde nur Mc heranzieht, und daß er auch, was Mc angeht, auf Vollständigkeit verzichtet und nur Beispiele bietet. Seine Darstellung wird dadurch glänzend, aber sie wird auch trügerisch, am meisten wohl für ihn selber. Sobald er sich anschicken würde, den ganzen Mc durchzuuntersuchen, würde seine formgeschichtliche Methode versagen. Er würde aber auf eine Reihe von andern, auch irgendwie formgeschichtlichen Erscheinungen stoßen, welche das Ergebnis umgestalten. Diesen Erscheinungen wenden wir uns nun zu.

17. Mc 4, 1—8 und in den Seitengängern ist das Gleichnis vom Säemann erzählt. Die Mc-form erzielt hohe Spannung. Jesus hat erzählt, wie an drei Stellen des angesäeten Landes keine Frucht gewonnen wird. Nun kommt eine vierte Stelle. Trägt sie auch keine Frucht? Doch, sie trägt: bis zu dreißig, bis zu sechzig und bis zu hundert. Das ist eine schlichte, aber höchst wirkungsvolle Steigerung. Wie erzählt Mt dies? Mit einem Worte gesagt, schlecht: er kehrt nämlich die Zahlen um: es gab Frucht, dies hundert, dies sechzig, dies dreißig. Man braucht das nur zu hören, um die Absteigerung als Form-

entartung zu empfinden. Noch schlimmer behandelt Lc das Gleichnis. Er faßt sich bündig: es brachte Frucht, hundertfältig. Der Tatbestand ist eindeutig. Mc hat die beste Form, Lc die schlechteste, Mt steht in der Mitte. Man könnte höchstens noch fragen, ob Mc zwar die beste, aber ob nicht vielleicht auch schon er eine verbogene Form habe. Diese Frage wird jeder verneinen. Dann liegt also das Gleichnis vom Säemann in drei Gestalten vor, von denen eine original, die beiden andern fortschreitende Entartungen sind, und zwar ist dieses Urteil nicht aus modernen Begriffen, sondern unmittelbar am Stoff selber gewonnen.

18. Ein Beispiel anderer Art ist in Mc 5, 21—43 und den Seitengängern gegeben. Die Frage, ob die Schachtelung, daß die Heilung der Blutflüssigen mitten in der Heilung des Kindes des Jairus erzählt wird, ursprünglich oder sekundär sei (siehe die Anmerkung unter 5) kann zur Seite bleiben. Es kommt hier nur auf Mc 5, 23 und seine Parallelen an.

Mc: „Mit meinem Töchterchen ist's am Letzten."

Lc: „Sie lag im Sterben."

Mt: „Meine Tochter ist soeben verschieden."

Man kann hier noch zwei Glieder anreihen. Lc 7, 11—17: der Jüngling war vor einigen Stunden gestorben (denn in Palästina folgt dem Tode die Bestattung in den nächsten Stunden). Joh. 11, 39: Lazarus riecht schon, denn er liegt seit drei Tagen im Grabe. So gereiht, wird die steigende Linie sichtbar. Ein Evangelist erzählt Stärkeres als der andere. Von einer Sterbendkranken an wird das Motiv der Heilung durchgewandelt bis zum schon Verwesenden hin; ein und dasselbe Motiv in vier Varianten. Natürlich stellt sich sofort die geschichtskritische Frage: was ist geschichtlich? Die Antwort lautet: wenn etwas, dann das Anspruchloseste, also hier Mc. Formgeschichtlich aber ist wichtig, daß sich innerhalb der evangelischen Tradition die Tendenz zur Steigerung aufweisen läßt.

Dasselbe ist noch wiederholt der Fall.

Mc 6, 5: Und er vermochte dort keine Krafttat zu tun, außer daß er einigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte.

Mt 13, 58: Und er tat dort nicht viele Krafttaten wegen ihres Unglaubens.

Lc läßt aus.

Oder Mc 1, 34: Und er heilte viele, die durch mancherlei Krankheiten übel daran waren, und trieb viele Dämonen aus.

Mt 8, 16: Sie brachten ihm viele Besessene, und er trieb durch das Wort die Geister aus und heilte alle Leidenden.

Lc 4, 40 f: Alle, welche an mancherlei Krankheiten Leidende hatten, brachten sie zu ihm. Er aber legte einem jeden von ihnen die Hände auf und heilte sie.

In beiden Gruppen zeigt sich dieselbe Neigung zur Steigerung; man sieht im Lichte dieser formgeschichtlichen Beobachtung die Einfachheit der bescheidensten Form und gewinnt so einen aus den Synoptikern selber erhobenen Maßstab geschichtskritischer Art. In allen vier Beispielen, die wir bis jetzt geboten haben, erweist sich Mc durch die Gegenüberstellung mit den andern als geschichtlich zuverlässig. Damit soll keineswegs vorzugsweise für Mc ein besonderer Grad von Glaubwürdigkeit zurückgewonnen und etwas von dem, was Schmidt erarbeitet hat, in Frage gestellt werden. Aber für das Verhältnis von Formgeschichte und Tradition ist das Ergebnis freilich wichtig.

19. Fragt man nämlich, welche Rolle derartige Beobachtungen in den Untersuchungen von Dibelius und Bultmann spielen, so ergibt sich, daß bei Dibelius die angeführten Stellen und ihre Erscheinungen überhaupt nicht vorkommen; bei Bultmann, der höchst wertvolles Material zu den Gleichnissen bietet (S. 101—129), der den Typus der Heilungsgeschichte, ihre Motive und ihre außerbiblischen Paralellen in sehr beachtenswerten Ausführungen untersucht, kommen die Erscheinungen selber zwar vor, aber der Weg zu ihrer rich-

tigen Würdigung ist formgeschichtlich verbaut, BULTMANN sagt: „Eine Steigerung des Wunderbaren ist auch sonst in Einzelzügen oft zu beobachten“ (S. 140) und nun, nachdem so postuliert worden ist, daß eine Angabe wie Mc 1,34 „Wunderbares“ sei, wird sie nicht weiter der Abwägung gewürdigt. Sondern, nachdem BULTMANN noch einige andre Erscheinung von „Steigerung des Wunderbaren“ aufgewiesen hat, fährt er fort: „Doch darf man die Geschichte der evangelischen Wunderberichte nicht in den Schranken des Neuen Testaments betrachten. Je weniger die Wundergeschichten als solche historische Berichte sind, desto mehr ist zu fragen, wie sie in die evangelische Tradition hineingekommen sind.“ Wir wiederholen: „Je weniger die Wundergeschichten als solche historische Berichte sind“, sagt BULTMANN. Woher weiß er das und woher mit dieser apodiktischen Sicherheit? Sollte er ganz einfach das neutestamentliche mirabile mit dem scholastischen miraculum verwechseln? Ich glaube es. Aber dann wird man urteilen müssen, daß hier eine formgeschichtliche Betrachtungsweise vorliegt, welche ohne Sachkritik geschieht. Die Strafe dafür ist die, daß formgeschichtliche Betrachtungen, die am authentischen Stoffe der Synoptiker vor Augen liegen, in ihrer Bedeutung nicht erkannt werden.

20. Um dieses Urteil zu begründen, versuchen wir, uns ein Bild von der Entstehung der synothischen Tradition zu machen. Gegeben sind als Ausgangspunkt die wirklichen Worte und Taten Jesu, wie sie in der Erinnerung der Augenzeugen leben. Diese Erinnerungsmasse ist zunächst latent. Sie ist vorhanden, wird aber nicht ausgesprochen. Wann findet sie Ausdruck? Für den Hauptbestand wird man sagen können: eine Erinnerung an ein Wort oder eine Tat Jesu wird dann ausgesprochen, wenn sie der Gemeinde hilft, sich in einer praktischen Frage zurechtzufinden. Die Apostelgeschichte, man mag im übrigen ihren Quellenwert, wie man will, hoch oder niedrig einschätzen, zeigt uns die Urgemeinde auf dem Weg zurück ins Judentum.

Sie ist wirklich ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις (24, 5). Deshalb stellt sich ihr das Problem der Sabbathbeobachtung. Als es darüber zu Erörterungen kommt, erzählt ein Jünger seine Erinnerung an die Heilung des Mannes mit der vertrockneten Hand, die uns Mc 3, 1—5 erhalten ist. Lc, der unjüdische, der Mc 7, 1—23 und andere „Rabbinica“ so radikal kürzt, erzählt sie fast wie Mc, während Mt, der Kirchenmann, gleichzeitig kürzt und durch einen Einschub entschuldigend und verharmlosend erweitert. Das Verhalten der Seitengänger stimmt hier vollkommen zu ihrer Gesamthaltung: sie tun, was sie ihr entsprechend tun müssen, folglich hat Mc die ursprüngliche Tradition. Mit dieser Geschichte ist in der Urgemeinde eine Antwort auf die Sabbathfrage gegeben. Aber was ist natürlicher, als daß derselbe, der diese Tradition mitteilt oder ein anderer Augenzeuge Jesu noch eine weitere Tradition mitteilt, die dieselbe Frage beantwortet (Mc 2, 23—28). Wiederholt sind mir, zu meinem Entsetzen, palästinische Führer mitten durch einen Weizenacker hindurch vorangegangen oder geritten. Mt mit seinem „ging durch den Fruchtacker hindurch“, hat also hier die ursprüngliche Erzählungsform (so auch Lc) bewahrt, während das diskrepante „ging durch den Fruchtacker hin entlang“ des Mc sich auch, wenn man die Realien nicht kennt, als Umgestaltung verrät. Diese zweite Tradition beantwortet wie die erste und selbständig neben ihr die Sabbathfrage der Gemeinde durch eine Erinnerung an Jesus. Waren einmal die zwei Erinnerungen ausgesprochen, so geschah ein Doppeltes: einmal gab die erste Aussprache einer Erinnerung ihr eine bestimmte wörtliche Form, in der sie von da an weiterlief, zum andern war es natürlich, dass fortan die beiden Erinnerungen nebeneinander blieben. Es sind die zwei Geschichten, die man von Jesu Stellung zum Sabbath wußte. Das heißt, es wird nicht erst Mc mit seinem Prinzip der Anordnung nach Stichwörtern [1]) gewesen sein, der sie neben-

1) Arnold Meyer ist ihm in der unter 1. genannten Studie mit großem Feinsinn nachgegangen.

einanderstellte, sondern sie waren von Anfang an als zwei Erinnerungen zur selben Frage beieinander.

Nun kann man natürlich, ja, man muß stilkritisch untersuchen, ob die heutige Form dieser Erinnerungen die ursprüngliche ist. Mit andern Worten, man wird Mc 2, 28 darauf ansehen, ob hier nicht eine falsche Uebersetzung von aramäischen bar nâsch mit der Menschensohn, wie sie ja in 3, 28 fraglos vorliegt, anzunehmen ist; man wird auch den Zusammenhang von Mc 3, 6 mit 1—5 prüfen müssen. Man wird weiter eine Untersuchung dieser Erinnerung nach den ihre Form gestaltenden Kräften vornehmen. Aber was BULTMANN gegen Dibelius sagt: „Daß am Anfang aller geistigen Produktion des Urchristentums die Predigt steht, halte ich für eine starke Uebertreibung, die das Verständnis zahlreicher Traditionsstücke gefährdet“ (S. 32), geschieht ohne Zweifel mit Recht.

21. Setzt man so ein, daß man von den Gemeindefragen ausgeht, so erhebt sich die Frage, wie weit man mit diesem Verfahren kommt. Man wird die Traditionen über Sabbath, Fasten, Beten, Händewaschen, Stellung zu den „Sündern“ (ich setze die Anführungszeichen, weil es sich nicht um Sünder im groben Sinne handelt, sondern um den rabbinisch-technischen Begriff der Leute, welche das kasuistische jüdische Religionsgesetz nicht halten können und sich deshalb selber als Sünder ansehen, woher die große Menge der Dämonischen und Kranken herrührt, die durch Jesus von ihren gemütlichen und körperlichen Hemmungen befreit werden), über die Stellung zu den Nichtjuden und noch einiges andere vielleicht, man wird diese Traditionen zunächst begreifen lernen. Dabei ist nicht meine Meinung, daß alle diese Traditionen echt seien, denn auch in ihre Ueberlieferung hat die innere Geschichte der Gemeinde hineingewirkt. So ist, um ein Beispiel zu geben, in der Erinnerung über die Fastenfrage nur Mc 2, 18—19 a ursprünglich. Jesus lehnt das Fasten ab, weil messianische Zeit ist. Dagegen spiegelt Mc 2, 19b—20 die Lage der Gemeinde, welche, vom

Messias getrennt, das Fasten wieder als frommen und geforderten Brauch einführt. Ueberdies ist zu sagen, daß das Logion Mt 6, 16—18 auf eine andere Frage antwortet und in seiner Echtheit oder Unechtheit (ich halte es für echt) von den Erwägungen über Mc 2, 18—20 nicht berührt wird. Aber wenn auch diese Traditionen, in denen Erinnerungen der Augenzeugen auf Fragen der Gemeinde antworten, im einzelnen der kritischen Sonde bedürfen, worüber heute kein Streit mehr besteht, so haben sie doch als Ganzes das Präjudiz der Echtheit für sich. Nicht wer ihre Echtheit, sondern wer ihre Unechtheit behauptet, trägt die Beweislast.

Und nun betrachte man einmal die Zusammenstellung, welche Dibelius von sieben Geschichten gibt, die „soviel ich sehe, den Typus (nämlich des Paradigmas) in beträchtlicher Reinheit darstellen“ (S. 21; man findet sie unter 4). Schon ihre Benennung ist fragwürdig. Die Antwort auf die Sabbathfrage, welche Mc 2, 23 ff. durch die Erinnerung an das Aehrenraufen gibt, nennt Dibelius „Das Aehrenraufen“, die durch die Erinnerung an die Heilung der getrockneten Hand (so lange medizinisch noch nicht ausgemacht ist, um welches Leiden es sich handelt, und das ist m. W. noch nicht geschehen, ziehe ich diese wörtliche Bezeichnung vor) nennt er „die Heilung der gelähmten Hand“. Das heißt, er bringt nicht zum Ausdruck, worauf es dem Evangelisten eigentlich ankam, und nicht nur dem Evangelisten, sondern der Tradition überhaupt. Er nennt als Paradigma auch z. B. „Die Verwandten Jesu Mc 3, 20f. 31 ff.“

Wiederum muß bedauert werden, daß Dibelius kein Wort darüber verliert, daß der Satz des Mc ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη bei Mt die abschwächende Form καὶ ἐξίσταντο annimmt und bei Lc verschwindet, daß also hier ein sehr wichtiger Fall von Abwandlung einer Traditionsvorlage durch die Seitengänger vorliegt.

Aber davon abgesehen: worauf antwortet dieses „Paradigma“? Bei Dibelius ist es Illustration; „Erzählungen von Taten Jesu konnten in der Predigt nur als Belege zum Kerygma, als

Beispiele verwendet werden“ (S. 13 f.). „Wer Jesu Wort über seine wahren Verwandten kennenlernt, der soll auch erfahren, wie es dazu kam, daß er dem Heimathause absagen mußte“ (S. 24). Aber zu welchem Zwecke, fragt man, wenn man sich in der Gedankenlinie von Dibelius bewegt, sollte einer durch die Predigt des Kerygmas Jesu Wort über seine wahren Verwandten kennenlernen? Man könnte zur Antwort auf einen Gedankengang verweisen, wie er Hebr 2, 11 vorliegt. Man käme so wieder auf ein Anliegen der Gemeinde als Grund der Tradition: die Gemeinde fragte: wie stehen wir zu unserm Herrn? Antwort: wenn wir den Willen Gottes tun, sind wir seine Brüder und Schwestern. „Doch wesshalb sollte man dann auch“, wie Dibelius sagt, „erfahren, wie es dazu kam, daß er von seinem Heimathause absagen mußte?“ Die Antwort kann doch nur lauten: aus biographischem Interesse. Das heißt, die Konstruktion der Formgeschichtler ist irrig. Die Traditionen, welche die Synoptiker in ihrer Gesamtheit darstellen, haben nicht eine einheitliche Wurzel, sondern ihrer mehrere. Man suchte in der Tradition Antwort auf Anliegen praktischer Art, die sich der Gemeinde stellten, man suchte aber auch, sobald man einmal anfing, diese Antworten zu begehren, Fragen des reinen Wissens zu befriedigen: man wollte möglichst viel von Jesus wissen. Die Synoptiker sind beides: die Ueberlieferung dessen, was aus der Erinnerung an Taten und Worte Jesu dazu diente, das christliche Leben zu gestalten, und die Ueberlieferung dessen, was das biographische Interesse befriedigte. Und weil die Synoptiker beides sind, mit andern Worten, weil die Synoptiker als Rohstoff nicht literarische Motive, sondern geschichtliche Erinnerungen haben, darum ist die Formung der Ueberlieferung nicht eine freie nach reinen literarischen Gattungen und ihren Gesetzen, sondern eine durch den Widerstand, welchen die Erinnerungsstücke den Formen entgegensetzen, gebundene. Die Evangelien sind

der formgeschichtlichen Forschung nur in geringem, mindestens in bedingtem Maße zugänglich. Daraus ergibt sich ganz von selbst, daß neben die formgeschichtliche, also literarkritische die sachkritische und die geschichtkritische Untersuchung treten muß. Beide sind, wie noch zu zeigen sein wird, bei DIBELIUS und BULTMANN in verhängnisvoller Weise vernachlässigt.

22. Betrachten wir noch an einem, und zwar dem verfänglichsten Beispiel, die von DIBELIUS aufgestellte Gattung der Novelle. Er nennt Mc 5, 1—20 „der Dämonische und die Schweine". Diese Benennung ist tendenziös, wobei das Wort tendenziös sachlich gemeint ist und keinen Vorwurf enthalten soll außer dem, daß diese Benennung den Inhalt in einer Weise umschreibt, die wohl für die Absichten von DIBELIUS paßt, aber nicht dem entspricht, was Mc mit seiner Geschichte will. Mc will etwas Anderes: er will erzählen, wie Jesus einen Besessenen heilt. Er tut es im „ausgeführten Stil" (GUNKEL). Sachkritisch wird man fragen, ob die Erzählung möglich ist. Die Frage ist zu bejahen. Die Beschreibung des Kranken, den man zu Hause nicht ertragen konnte und der nun, in den Gräbern, schreit und sich selber mit Steinen schlägt, hat nichts Wirklichkeitsfremdes an sich. Ich habe selber einmal in einem Irrenhaussaal gestanden, in dem gegen dreißig Frauen in Besessenheit sich fortwährend selber beschimpften (jede sich) und schlugen. Die Reaktion des Kranken auf Jesus ist nicht unmöglich. Wenn es heißt, der Kaiser komme in eine Gegend, wird manchmal ein Kranker einen neu ankommenden Sekundärarzt als den Kaiser begrüßen und ihn, je nachdem, um Heilung bitten oder anflehen, ihn nicht zu quälen. Daß Jesus auf die Besessenheit eingeht, ist ebenfalls durchaus wirklichkeitsgemäß[1]).

1) Ich verweise auf E. v. BAELZ, Ueber Besessenheit und verwandte Zustände, 1907, Wiener Medizinische Wochenschrift, 1907, Nr. 18—22. Den Hinweis auf diese beste mir bekannte Studie über Besessenheit danke ich meinem Kollegen J. J. Heß von Wyß.

Der kritische Anfall, den Vers 13 voraussetzt, die Besessenheitsvorstellung, in die Schweine ausfahren zu wollen und die Panik unter den Schweinen, alles dies ist durchaus sachgemäß, und daß uns Theologen die zweitausend Schweine reuen, ist kein Gegengrund. Es ist nicht einmal sicher, daß die Leute der Gegend den Verlust dieser Schweineherde unter solchen Umständen anders sollten hingenommen haben, als Mc erzählt. Kurz, sachkritisch ist gegen diese Erzählung gar nichts einzuwenden. Sie kann geschichtlich sein, und deshalb glaube ich sie für geschichtlich halten zu sollen. Denn ich müßte Gründe haben, um das nicht zu tun, und ich habe keine Gründe dieser Art, finde auch keine bei Dibelius und Bultmann. Bultmann freilich, in seiner sehr wertvollen Untersuchung der synoptischen Heilungsgeschichten, die er — tendenziös im oben umschriebenen Sinne — „Heilungswunder“ nennt (S. 129), stimmt dem unter 5. erwähnten Urteil Wellhausens zu und bringt zur Stütze eine Fülle von Einzelgründen. So findet er in unsrer Geschichte „Benutzung des Motivs vom betrogenen Teufel“ (S. 130) und sieht in ihr ein Beispiel dafür, daß „volkstümliche Wundergeschichten und Wundermotive in die mündliche Tradition eingedrungen sein“ werden (S. 141).

Bultmann macht durch den von ihm angehäuften Stoff ohne weiteres klar, daß es zu den Heilungsgeschichten, welche von Jesus erzählt werden, sowohl, was die einzelnen Motive angeht, als, was die Art der Erzählung, die Technik angeht, eine Fülle von Parallelen gibt. Die entscheidende Frage aber ist die: welcher Schluß muß daraus gezogen werden? Sind die evangelischen Heilungsgeschichten dadurch entstanden, daß ohne geschichtlichen Grund innerhalb der mündlichen oder schriftlichen, der palästinischen oder hellenistischen Tradition (Bultmann zieht mit Recht die mündliche der schriftlichen, nicht mit ebensoviel Recht die hellenistische der palästinischen Tradition vor) Heilungsgeschichten von anders woher auf Jesus übertragen wurden? Diesen radikalen Schluß

zieht BULTMANN nicht. Er tut gut daran. Dann aber erhebt sich die Frage: wenn es seinen geschichtlichen Grund hat, daß von Jesus Heilungen erzählt werden, deutlicher gesagt: wenn allem nach Jesus geheilt hat, was beweisen dann die Parallelen? Beweisen sie nicht zunächst lediglich dies, was nicht eben neu ist, daß Heilungsgeschichten überall in der gleichen Weise erzählt werden, weil sie überall den ungefähr gleichen Verlauf nehmen? Irgendwie wird der Kranke mit dem Heiler in Verbindung gebracht, seine Heilfähigkeit wird bezweifelt, er tritt mit dem Kranken in Beziehung, er versucht zu heilen, hat Erfolg, Umstehende stellen den Erfolg fest. So wird das immer verlaufen sein und deshalb auch immer berichtet werden. Das heißt die Parallelen tragen dann nur soweit, daß an ihnen die Güte der Erzählungstechnik beurteilt werden kann. Eine andere Tragweite aber haben sie dann nicht. Eine Heilung ist nicht deshalb ungeschichtlich, weil sie Parallelen hat; daß der Heiler den Dämon des Besessenen nach seinem Namen fragt (mit andern Worten: auf die Wahnvorstellung des Kranken eingeht), berechtigt noch nicht zu der Frage: „Warum giebt der Dämon gutwillig seinen Namen an, der ihn doch in die Hand des Beschwörers überliefert“ (BULTMANN, S. 130). Wenn es sich um eine ungeschichtliche Erzählung handelt, darf man so fragen. Aber hier handelt es sich um ein Stück Evangelium, das heißt um einen Bericht, der Glaubwürdigkeit beansprucht. So wenig wie BULTMANN bin ich bereit, sie ihm unter allen Umständen zu gewähren, also auch dann, wenn sachliche Gründe gegen diese Glaubwürdigkeit sprechen. Aber gerade deshalb dürfen nicht bloße Parallelen als Beweis der Unglaubwürdigkeit verwendet werden. Dies gilt allgemein für die Heilungsgeschichten.

23. Wenden wir uns noch rasch dem zu, was DIBELIUS Mythen genannt hat (oben 7). Er rechnet dahin, wie gesagt, die Taufe und die Verklärung Jesu. Will man diese beiden Perikopen verstehen, so muß man ihre Tendenz beachten und

sie demgemäß in einen größeren Zusammenhang reihen. Beide Perikopen haben zum Inhalt die Erklärung Jesu zum υἱὸς ἀγαπητός [1]) durch eine himmlische Stimme, das bedeutet, sie beantworten die Frage, wann und wie Jesus der Sohn Gottes wurde. Andere Antworten auf die gleiche Frage sind Lc 1, 30—35 mit der berühmten Ausscheidung von 34b durch KATTENBUSCH [2]), diese Ausscheidung selber, Mt 1, 20 und der johanneische Prolog. Es ist immer dieselbe Frage, auf sechs Weisen beantwortet, also ein Theologumenon der Urgemeinde. Wie kann DIBELIUS da von einem Mythus [3]) reden?

Hat SCHMIDT entgültig den Mc-faden zerschlagen, so gilt es noch zu erarbeiten, wiesehr schon Mc und dann erst recht die andern Synoptiker und Joh theologisch von den Gedanken und Bewegungen der Urgemeinde getragen sind. Schon die ersten Verse des Mc, welche von „der Taufe der Buße zur Sündenvergebung“ als von den Lesern ganz geläufigen Begriffen reden, zeigen das deutlich. Aber sie zeigen auch, daß es sich um Theologisierung eines gegebenen Stoffes mit irgendwie geschichtlicher Grundlage handelt. Eben diese geschichtliche Grundlage ist das größte Hindernis der formgeschichtlichen Betrachtung, denn diese muß ihrem Wesen nach mit fließendem, bildsamem Stoffe rechnen, aber der Stoff der Synoptiker fließt nicht frei, sondern irgendwie in den Bahnen richtiger, wenn auch veränderter Tradition, und er ist deshalb nicht unbehemmt bildsam, sondern traditionsmäßig starr.

24. Bei diesem Sachverhalt gilt es den richtigen Ausgangspunkt zu finden, von dem aus die sachliche und historische

---

1) Zum Ausdruck vergleiche jetzt den Beleg aus Plutarch bei SOUTER, Journal of theological Studies, 28, 1926. S. 59 f.

2) Das apostolische Symbol, II, 1897 ff., S. 621.

3) Zur Verklärung vgl. ARNOLD MEYER, a. a. O., S. 53: „Die Verklärungsszene kann sehr wohl eine Ostergeschichte ‚sechs Tage nach Ostern‘ darstellen mit dem Schluß: und sie sahen dann niemand mehr.“

Kritik sichere Schritte tun können. P. W. SCHMIEDEL[1]) hat geglaubt, diesen Ausgangspunkt in „neun Grundsäulen“ finden zu können, und ich bin diesen Fragen in meiner Jugendarbeit[2]) nachgegangen. Soviel sich inzwischen geändert haben mag, eine Reihe von Grundsätzen sind geblieben.

Erstens: es gibt eine Anzahl von Ueberlieferungen über Jesus in den Synoptikern, welche sich dadurch als echt erweisen, daß sie der kirchlichen Anschauung so anstößig waren, daß sich noch heute beobachten läßt, wie sie in den Synoptikern sie zu beseitigen versucht hat. Dafür ein Beispiel. Einer fragt Jesus: „Guter Lehrer, was muß ich tun, um das ewige Leben zu ererben?“ Jesus antwortet: „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer einer, Gott“ (Mc 10, 17 f., Lc 18, 18 f.). Hier ist alles logisch: die Frage, die schmeichelnde Anrede, die Antwort. Mt hat dafür als Frage: „Lehrer, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu bekommen“, und als Antwort: „Warum fragst du mich inbetreff des Guten? Einer ist der Gute“ (Mt 19, 16 f.). Hier ist alles unlogisch: zu fragen, „was Gutes“ man tun müsse, denn daß es ein Gutes ist, das getan werden muß, ist selbstverständlich. Es ist unlogisch, auf diese mindestens überladene Frage zu antworten, warum der Mann inbetreff des Guten frage. Worüber hätte er denn sonst eine Frage stellen sollen? Es ist unlogisch, an diese unlogische Gegenfrage die Antwort zu reihen, daß Einer der Gute sei. Hat denn der Mann, gefragt, wer der Gute sei? Und wenn ihm gesagt wird, Einer sei der Gute, warum wird ihm dann nicht auch gesagt, wer dieser eine Gute sei. Kurz, bei Mt ist die Fassung von Mc und Lc ins Unlogische verbogen, aber dies Verbiegung ist in sich, in ihrer Verbiegung

1) Siehe besonders seinen Aufsatz Gospels, § 139: absolutely credible passages a) about Jesus in general § 140, b) on the miracles of Jesus, in Encyclopaedia Biblica.

2) A. a. O., Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1906, S. 81—93. 161—188, 257—293: die Möglichkeit historischer Ermittelungen, welche das Leben und die Lehre Jesu betreffen.

logisch: sie ist die Verharmlosung eines der Gemeinde anstößigen Gespräches unter Benutzung des gegebenen, traditierten Materiales. Man sieht also hier, wie Mt eine Tradition vorliegt. Sie ist ihm peinlich, er will sie nicht bringen. Aber er will sie auch nicht weglassen, weil er die Fortsetzung des Gespräches bringen will. Er greift zur einzigen Auskunft, die ihm bleibt: er verbiegt das Ganze ins Harmlose. Aber indem er das tut, bestätigt er uns, die wir glücklicherweise nicht nur Mt lesen, sondern auch Mc und Lc, daß diese beiden eine urtümliche Ueberlieferung bieten. Geschichtskritisch ist das von der höchsten Wichtigkeit. Denn es zeigt uns, daß die synoptische Ueberlieferung auf geschichtliche Grundlagen zurückgeht. Gleichzeitig stellt es uns die Aufgabe, diese geschichtlichen Grundlagen herauszustellen.

Diese Aufgabe will die formgeschichtliche Untersuchungweise lösen. Aber ist es nicht bezeichnend für ihre nur teilweise Eignung zu dieser Aufgabe, daß DIBELIUS von dieser Stelle, die wir eben behandelt haben, überhaupt schweigt? Er kann sich darauf berufen, daß er in seiner Skizze überhaupt nur Bruchstücke der synoptischen Ueberlieferung behandelt. Die Rechtswohltat dieser Entschuldigung sei ihm nicht entzogen. Und BULTMANN? Bei ihm ist die Frage dringender. Denn wir haben gesehen, daß er mit der Möglichkeit rechnet, die synoptische Ueberlieferung habe „das Bild von ihm und von seiner Verkündigung „nicht“ objektiv treu bewahrt“. BULTMANN spricht oft von Mc 10, 17 ff. Aber er sagt nicht ein Wort über die Umbildung, welche Mc 10, 17 durch Mt erfährt! Bezeichnend für die Art, wie er an solche Stoffe herantritt, ist S. 28: „Andererseits könnte freilich ein solches Gespräch eine geschichtliche Erinnerung erhalten haben, um so eher, je weniger in ihm ein bestimmtes Interesse der Gemeinde zum Ausdruck kommt. Ob man von da aus für die Geschichtlichkeit von Lc 12, 13—14 plädieren darf, ist mir aber doch fraglich. Schwerlich würde man, wenn eine solche Anekdote von einem andern

Großen der Geschichte überliefert wäre, sie in anderm Sinne als geschichtlich ansehen, denn als treffenden Ausdruck seiner geistigen Haltung. Und ebenso wird man über Mc 10, 17—31; 12, 28—34; Lc 13, 1—5 denken, wenn andere Gründe für die Beurteilung nicht in Betracht kommen sollten.“ Es läßt sich in BULTMANNS Buch keine Stelle finden, wo andere Gründe für die Beurteilung in Betracht gezogen werden. Die Umwandlung der Mc-Stelle durch Mt kommt ja überhaupt bei BULTMANN nicht zur Sprache. Man sieht, wie einseitig der Formgeschichtliche BULTMANN arbeitet.

25. Wir schließen ab. Die synoptische Tradition gibt zu formgeschichtlichen Betrachtungen reichlich Anlaß. Sie wird so aus ihrer Isolierung herausgelöst, und dadurch werden manche ihrer Züge deutlicher, ja, erst verständlich. Allein eine rein formgeschichtliche Betrachtung, wie sie DIBELIUS und BULTMANN üben, führt irre. Denn es handelt sich bei der synoptischen Tradition nicht um frei geformten Stoff. Der synoptische Stoff ist traditions- und geschichtsgebunden. Seine Formung hat das Geschichtliche überkleidet und verbogen, aber sie hat es nicht beseitigt. Weder die Logia, noch die Heilungsgeschichten, noch sonst welche Perikopen können durch die Häufung von Parallelen geschichtlich entwertet werden. Die Parallelen zeigen vielfach nur (Heilungsgeschichten), daß ein gegebener Stoff eine gegebene Form erhält. Ueber die Geschichtlichkeit ist damit nichts gesagt, und die Skepsis, welche die formgeschichtliche Betrachtungsweise gezeitigt, ist unbegründet. Die Formgeschichte wird die Sachkritik und die Geschichtskritik nie ersetzen, geschweige denn verdrängen dürfen. Denn das Problem des Neuen Testamentes ist nicht ein formgeschichtliches, sondern ein geschichtskritisches.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Köhler, Ludwig Hugo, 1880-1956.
Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments. Tübingen, Mohr, 1927.
41p. 24cm. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 127)

Bibliographical footnotes.

1. Bible. N.T.--Criticism, Form. I. Title. II. Series: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 127.